24e ANNÉE (3e SÉRIE) | No 37 | 11 SEPTEMBRE 1902

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément.*
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ LXVII. — Le péché mortel

EVIDENCES, PÉNOMBRES ET MYSTÈRES DE LA CONNAISSANCE HUMAINE. — L'INCERTITUDE ET LA LIBERTÉ DANS LE PLAN DE DIEU. — UN PEU DE PHILOSOPHIE SUR LE NÉANT ET L'ACTE PUR. — LE MYSTÈRE DU PÉCHÉ. — LE MYSTÈRE DU PÉCHÉ MORTEL. — AVIS AUX FABRICANTS DES CATALOGUES DE PÉCHÉS MORTELS.

Le monde « est un grand œuf brouillé », disait Taine. Longtemps avant les modernes élucubrations du scepticisme et de l'agnosticisme contemporains, la raison humaine avait avoué, par la bouche des philosophes de l'antiquité, le peu de chose qu'est le bagage de nos certitudes, en comparaison avec la masse énorme des problèmes que se pose notre curiosité naturelle et qui restent, en dépit de tous nos efforts, sans résolution.

A vrai dire, nous ne savons le tout de rien. Est-ce faiblesse radicale dans l'acuité de nos esprits ou obscurité inhérente à la matière de nos investigations ? Peu importe ! Le fait est là, constaté par quelque quatre-vingts ou cent siècles d'expérience : la clef d'une foule de mystères nous échappe. Quoi qu'en pense et ose malgré tout espérer notre orgueil, il faut s'humilier. L'équation cosmique qui constitue pour le regard de Dieu la formule intégrale de toutes les évolutions et vérités contingentes de l'univers est trop compliquée d'inconnues insaisissables pour notre intellect. Sur des points de détail nous avons conquis et conquerrons encore sans doute à l'avenir des parcelles de vérité, de celles-là surtout dont la connaissance peut servir le plus à la bonne conduite pratique, morale et matérielle de la vie. Les principes théoriques fondamentaux qui sont à la base de nos connaissances, les grandes intuitions directes de l'esprit, évidentes par elles-mêmes, et aussi les évidentes conclusions qui en dérivent étroitement, sont à l'abri du doute. Mais, en deçà de ces illuminations suprêmes et au-delà des sûres constatations de la sensibilité dans ses rapports avec le monde externe qui nous entoure, quel immense terrain accessible seulement à la lumière falote de nos déductions, et quelle mine prodigieusement féconde en erreurs, équivoques et illusions de toute sorte !

Le plan de la Providence est absolument clair pour qui veut un instant se donner la peine d'y réfléchir, avec l'humble disposition d'esprit sans laquelle l'intelligence de la créature n'a guère de chances d'entrer avec profit en contact avec l'Infini : *Tradidit mundum disputationibus eorum*. Dieu a voulu nous donner largement tout ce dont nous avons besoin pour le connaître et aller à lui, de la seule manière qui pouvait s'accorder avec notre libre arbitre et rendre méritoire notre conquête de l'éternelle béatitude. Il nous a offert, d'un côté, assez de lumières pour alimenter la vie normale de notre esprit et de notre cœur pendant le temps de notre pèlerinage ici-bas ; il a aussi, d'autre part, laissé planer autour de nous assez d'obscurités ou de lumières à demi-teintes pour conserver tout son mérite à l'hommage libre de révérence et de service qu'il attend de sa créature, hommage qui, c'est évident, perdrait toute la délicate saveur de sa spontanéité, s'il était le résultat fatal, automatique, inévitable, d'une équation d'algèbre, imposé d'une façon absolue à la raison comme la conclusion d'un théorème de géométrie.

Car, il faut noter cela encore, c'est surtout dans l'ordre pratique des affaires contingentes de la vie, que la grande lumière saisissante de la certitude fait le plus défaut. Merveille encore, profondément admirable, que cette précaution voulue de la sainte Providence de Dieu à notre endroit ! Imaginez-vous la conduite d'un homme qui verrait dans une lumière parfaite, comme dans la lumière béatifique par exemple, la vérité objective absolue, aveuglante, et donc nécessitante, dans tous ses jugements de conscience, dans toutes ses prévisions, dans le dédale infini de tous ses motifs d'agir et de n'agir point ! Semblable alors aux élus, qui n'ont plus ni liberté ni possibilité de pécher, cet homme serait un automate, et sa vie tout entière serait analogue à la détente d'un res-

sort qui produit exactement l'effet mécanique rigoureusement exigé à l'avance par l'intensité et la direction des forces auxquelles il devrait fatalement obéir.

Et l'amour de Dieu, où trouverait-il à placer ses miséricordieuses sollicitations dans une mécanique ainsi réglée? Si les obscurités qui nous environnent ont pour effet d'assurer la pleine indifférence et liberté méritoire de nos actes humains, elles offrent aussi à la Providence un terrain propice à ses interventions occultes, infiniment délicates et respectueuses de notre autonomie, et efficaces précisément dans la proportion où le mouvement spontané vers le vrai et le bien nous fait défaut par le fait de nos ignorances et de nos doutes.

Les grands savants sont assurément des personnages respectables et utiles, de braves gens qui, avec la dose d'humilité qui convient, trouvent sur leur route, malgré tout, assez d'obscurités pour agir avec vertu et mérite aux yeux de Dieu. Mais l'humble ignorante au cœur plein de bonnes dispositions, ne présente-t-elle pas à la grâce d'en haut un terrain plus vaste et mieux préparé à en recevoir les inénarrables influences? Tous nos saints, nos grands saints à grands miracles, nos sublimes mystiques aux touches divines transcendantes, n'ont-ils pas été presque toujours des simples d'esprit, et, quoique parfois très savants, simples au moins et matière molle sous l'action de la grâce, dans la mesure où ils ont laissé de côté les vanités de la science humaine pour s'abandonner librement aux influences du divin amour surnaturel?

Est-ce donc qu'il y aurait conflit entre la science et la foi, et que le développement normal des facultés naturelles de l'homme serait un obstacle aux effusions sanctificatrices de la grâce d'en haut, sans laquelle *impossibile est placere Deo?*

Oui, et non ! Soyons attentifs ici à préciser. La science *humble* et parfaite, voulue de Dieu, toujours accompagnée de la grâce, toujours sanctifiante, est une disposition, excellente même, à la vie sainte et au salut. La science *orgueilleuse* est, au contraire, l'ennemie de la foi et de la grâce. Or, la science humble est celle qui sait douter, s'avouer ses incapacités, et s'incliner, avec pieuse révérence du cœur, devant le Maître de toute lumière, en lui faisant bonnement hommage du peu qu'elle est, du peu qu'elle sait. *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Tout est là.

L'ordre surnaturel de la foi et de la grâce est le complément du développement naturel de l'homme, bien loin d'en être l'antithèse. Pratiquement parlant, néanmoins, la science orgueilleuse, de mauvaise volonté, est ennemie de la foi, en ce sens qu'elle crée dans l'âme du savant, révolté et aveuglé dans ses prétentions d'atteindre l'Infini, la fixation du libre arbitre dans une direction fausse et par là-même une sorte d'exclusion des influences occultes de la grâce surnaturelle qui n'agit sur la liberté qu'à la condition de ne la violenter jamais.

Devant le spectacle des incertitudes où nous trébuchons à chaque pas, les uns crient au scepticisme, se découragent, et se jettent dans un fidéisme où ils pensent pouvoir abriter leur paresse intellectuelle, leur dégoût des études de l'esprit; tandis que d'autres, plutôt disposés à sacrifier la foi à la raison, essaient de se faire avec le bon sens naturel et les fameuses « données » de la science et de la critique une philosophie casuistique facile, sans scrupule, au petit bonheur de l'inspiration du moment, sans souci d'autorité aucune.

Ces extrêmes sont à éviter; tous deux répugnent également à la droite raison et à ce que nous savons clairement de la voie tracée à la vie humaine dans le plan surnaturel de la Providence.

Il faut travailler beaucoup, chercher sans relâche à diminuer l'imperfection de nos connaissances, à augmenter le bien-être de la vie présente : tout cela cependant sous l'expresse condition que la science ainsi poursuivie ne sera pas une *fin*, mais un *moyen* d'arriver à Dieu, d'assurer le salut par la bonne harmonie de la nature et de la grâce ; tout cela, à la condition encore que, loin de nous effrayer ou de nous décourager, le mystère, l'incertitude et l'obscurité, nous apparaîtront comme choses voulues par Dieu pour notre bien autant que pour sa gloire, comme préparation à la disposition dévote et humble de cœur qui appelle la grâce surnaturelle et dispose à la justification les hommes de volonté bonne : *Pax hominibus bonæ voluntatis.*

Ces réflexions étaient nécessaires comme introduction préliminaire au très grave et très obscur sujet que je me propose de toucher aujourd'hui.

Dans l'ordre des connaissances surnaturelles de la foi révélée, les mystères ne manquent pas plus que sur le terrain livré à nos curiosités naturelles. Au premier abord même, il peut presque paraître étrange que la pénombre de ces obscurités voulues par Dieu plane précisément sur certains points d'ordre pratique où nous aurions le plus d'intérêt à voir clair. Le problème de la persévérance finale, de la conjonction de la mort avec l'état de grâce, mystère! Le problème de la justification ellemême, quant à la certitude de son existence pour une âme et dans un instant donné, mystère ! Personne ne sait jamais avec entière certitude, *utrum honore an odio dignus sit.* Le problème du concours effectif de la grâce divine avec nos propres opérations libres, mystère ! Le problème de la distribution des secours surnaturels suivant la diversité des personnes et des circonstances, mystère ! Le problème de l'acte de foi, je veux dire du concours de la grâce avec les certitudes naturelles et les dispositions de volonté préparatoires à l'acte surnaturel de la vertu de foi, mystère! Le problème de l'apologétique pratique, des motifs qui, en deçà des savantes spéculations de l'esprit sur les *præambula fidei,* constituent chez les igno-

rants et les simples une prédisposition suffisante et efficace à l'acte de foi, mystère! Le problème du petit ou grand nombre des élus, mystère! Le problème de la miséricorde amoureuse de Dieu dans ses conflits avec son inexorable justice, mystère! Mystère, la conversion subite du pécheur endurci, mystère aussi l'endurcissement irrévocable du pécheur qui vit pourtant constamment au milieu des plus puissantes sollicitations de la grâce! Mystère, le problème de la vieillesse! Mystère, la diversité des sexes qu'une loi, de nous inconnue, maintient dans un équilibre dont personne sans doute n'arrivera jamais à découvrir la raison! Mystère, la vie; mystère, la santé, la maladie, l'instant de la mort dans sa relation avec la fixation définitive de l'éternelle destinée humaine! Et ainsi de suite...

Or, à tous ces mystères, dont je n'ai donné qu'une énumération très succincte, il en faut ajouter un qui est peut-être de tous le plus inaccessible à notre intellect, le plus mystérieux : le mystère du péché.

Les scolastiques enseignent, après Aristote, qu'une chose est en soi d'autant plus intelligible qu'elle a plus de réalité, qu'elle participe en plus large mesure à l'être divin (soit dit sans aucune équivoque panthéistique). Dieu est le souverain intelligible; le néant pur, au contraire, le souverain inintelligible, et en soi, et pour nous, comme pour toute intelligence quelconque.

Entre ces deux extrêmes, ces deux pôles opposés autour desquels gravite la sphère des intelligibles, il y a donc des degrés, qu'on me passe le mot, des nuances de « cognoscibilité » croissante de plus en plus à mesure qu'il s'agit de créatures plus haut placées dans l'échelle de l'être, dans l'échelle de la perfection, plus éloignées du néant, et, si l'on peut ainsi s'exprimer, plus voisines de Dieu, l'être ou l'acte pur par essence. Aussi, disent encore nos scolastiques, la matière première, la puissance, l'erreur, les négations, les privations, etc., toutes choses noires ou sombres par absence de la lumière que donne seul l'être actuel, toutes ces choses sont pour nous inconnaissables directement; nous n'en pouvons avoir que des idées négatives ou dérivées, par voie de négation, du concept positif qui leur est correspondant et opposé.

A cette catégorie appartient le péché. Je sais bien qu'une certaine école thomiste très subtile admet que le péché dans son essence comporte un élément positif, une relation « réelle » transcendantale qui fait que l'acte mauvais est tel précisément par sa tendance positive même à un terme prohibé. L'enseignement commun, cependant, auquel d'ailleurs, à y regarder de près, cette école en définitive ne contredit point absolument, l'enseignement commun, dis-je, fait consister le péché dans une privation de la rectitude normale due en principe à l'acte pour qu'il soit honnête. Le péché est donc, au fond, du néant, du zéro d'être et de l'inintelligible au premier chef. Indirectement nous nous en formons très bien l'idée négative qui le caractérise suffisamment par voie d'opposition à la perfection, à l'être, dont il est la négation dans une opération donnée. Malgré cela, la connaissance que nous en avons, comme toute connaissance négative, reste enveloppée d'une impénétrable obscurité. Les désordres qu'il occasionne dans l'âme sont, il est vrai, des réalités saisissables; et plusieurs saints en ont eu la claire perception. Mais enfin, en soi, la notion intuitive du péché nous échappe; et sa notion indirecte ne nous impressionne pas sans un certain travail de réflexion auquel malheureusement nous n'avons pas l'habitude de nous livrer assez souvent.

Mais voici qui est plus digne d'attention encore. On distingue dans la théologie deux sortes de péché : le péché véniel et le péché mortel. Il importe évidemment, par dessus tout, à l'homme, d'être bien renseigné sur cette distinction, capitale entre toutes, à cause de ses relations avec l'affaire de son salut. En somme, une seule chose, une seule, s'impose absolument à l'humanité ici-bas, une seule préoccupation fondamentale, inéluctable : la fin dernière à atteindre. Bonheur ou malheur éternel, toute la vie humaine est là. Il faut préparer son éternité; à part cela, tout est vanité, erreur, abîme et damnation. Or, le péché mortel, c'est la damnation; le péché véniel, c'est le salut; je veux dire évidemment qu'avec le péché mortel à l'instant de la mort, la fin dernière est manquée, tandis que le péché véniel n'empêche point de l'atteindre, au moins à travers le purgatoire. Commettre un péché mortel, c'est donc signer l'engagement de renoncer à l'éternelle félicité de la vie future, signer son acquiescement à l'épouvantable tourment sans fin des damnés.

N'est-ce pas qu'il importe bien de savoir dans quel cas la faute à commettre est mortelle, dans quel cas elle ne l'est point? Mystère encore, cependant, là-dessus, et, en un certain sens, le plus profond à la fois et pratiquement le plus redoutable des mystères pour nous.

Si je consulte les théologiens pour avoir un peu de lumière en si grave sujet, ils me répondent par des définitions du péché mortel qui, pour varier quelque peu dans la forme, n'en reviennent pas moins à l'idée substantielle que voici : le péché mortel est celui qui détourne radicalement la volonté de sa fin dernière, qui prive l'âme de la grâce sanctifiante, qui donne la mort à l'âme, en un mot.

Me voilà bien avancé! Le péché mortel est celui qui donne la mort spirituelle; autant dire : le péché mortel est le péché qui est mortel; le véniel est celui qui n'est pas mortel. Ce sera une tautologie, mais ce sera logique.

Les théologiens, cependant, n'ont point tort de parler comme ils le font. Ils définissent comme ils peuvent, par ses *adjuncta*, ses effets, une chose directement indéfinissable, directement inintelligible.

Il est certain que tous les péchés *(violatio deli-*

berata legis) n'ont point la même gravité, le même effet par rapport à l'obtention ou la perte de la fin dernière. Il est certain que plusieurs sont très graves et tels que la volonté s'y détourne méchamment, à fond, de son Créateur qu'elle méprise, pour adorer dans un culte pratique insensé la créature qui sollicite ses appétits passionnels désordonnés. Voilà qui est certain ; et puisque ces deux résultats opposés sont spéculativement clairs, la théologie pouvait très légitimement les traduire comme elle l'a fait par deux idées et deux expressions opposées correspondantes : péché qui damne (mortel), péché qui ne damne pas (véniel).

Mais voici où commence le mystère et où la théologie n'a plus rien à nous apprendre. En quoi, pratiquement, dans le mouvement vital de l'opération intelligente et volontaire, en quoi pratiquement consiste le péché mortel ? Que faut-il de malice dans l'acte révolté contre la loi, pour atteindre et dépasser la limite qui sépare le péché mortel du véniel ? Dans le fond tout subjectif des intentions cachées d'une conscience, quel péché, au regard de Dieu, est mortel, quel autre est véniel seulement ? Les théologiens ne le disent pas, pour cette péremptoire raison qu'ils sont dans l'absolue incapacité de le dire. Ou plutôt, je me trompe, les théologiens, à mon avis, le disent trop et feraient mieux d'en parler moins.

Je m'explique.

Tout péché est *violatio deliberata legis*. Sur cette définition, accord parfait sur toute la ligne. C'est, d'ailleurs, du plus élémentaire bon sens. Dans cette définition il y a deux choses nettement distinguées par la différence profonde des deux mots qui les traduisent : il y a *legis* et il y a *violatio*. Une *loi* objective est visée, et par rapport à cette loi il y a un *acte humain* où se trouve, en dernière analyse, le péché commis. *Legis*, c'est l'ordre objectif éloigné de la moralité ; *violatio*, c'est l'ordre subjectif prochain de la culpabilité.

Maintenant, je le demande, est-ce dans la *loi* ou dans sa *violation* que se trouve le virus mortel du péché ? Et, pour parler plus net encore, est-ce la loi qui est mortelle *(mortifera)* ou est-ce le fait de sa *violation ?* En d'autres termes, est-ce le *code* qui chasse la grâce sanctifiante de l'âme du pécheur, ou est-ce l'*acte humain* interne de sa volonté désordonnée ?

Que l'on comprenne bien le sens précis de ces questions. Il est clair que, à titre de règle objective et critérium régulateur éloigné de la moralité, la loi *grave* porte dans sa gravité même un germe de mortalité pour quiconque la viole avec connaissance de cette gravité. Mais, en définitive, quelque grave que soit la loi, sa gravité n'engendre, *ipso facto* pour ainsi dire, la mort spirituelle du délinquant, qu'autant que celui-ci, dans son opération volontaire interne, joue délibérément son avenir éternel sur cette gravité connue de lui à l'avance, acceptée et méprisée comme telle. Une loi très grave peut être enfreinte par une *violation* légère ; *vice versa*, une loi très légère peut se trouver enfreinte par une violation très grave, absolument mortelle.

Je reprends donc mes questions de tout à l'heure et je les résume en celle-ci : Pratiquement, et en fait, est-ce la loi qui est mortelle ou est-ce l'opération subjective de la volonté, la *violation* humaine du précepte ? La réponse est facile. Le péché est un suicide. La loi toute seule ne tue personne. C'est la volonté du pécheur qui se donne la mort par son intention délibérée de mépriser la vie surnaturelle de la grâce et la fin dernière céleste. Occasion du péché, la loi est cela et n'est que cela ; le péché est tout entier dans la volonté.

Que signifie donc cette formule chère aux moralistes : *Obligat sub mortali, sub veniali?* Entendraient-ils, par hasard, que toute infraction quelconque au précepte ainsi *noté* entraîne *ipso facto* péché mortel et déchéance du salut éternel ? Evidemment non, puisque, encore une fois, c'est l'*intention* seule qui fait le péché et que, pour pécher mortellement en violant une loi obligatoire *sub mortali*, il faut de toute nécessité que le pécheur ait dans sa volonté désordonnée une intention malicieuse consciente de la gravité de la loi, correspondant avec une exactitude suffisante à la propre caractéristique morale objective de la loi ; et l'on sait qu'il n'en est pas toujours ainsi, parce que précisément les intentions humaines, faute de connaissance ou de liberté, sont loin d'être toujours moulées avec fidélité sur l'empreinte intentionnelle de gravité ou de légèreté que le législateur a voulu laisser dans l'expression de sa volonté. En d'autres termes, en prenant dans un sens très large quoique très vrai encore ce mot « législateur, » deux intentions sont en présence : la sienne et celle de son sujet. S'il y a concordance exacte entre les deux, je veux dire, si l'intention du sujet est éclairée d'une lumière qui lui fait voir telle qu'elle est l'intention du législateur, la loi qui oblige *sub mortali* ne peut être violée sans péché mortel, et c'est là l'unique sens possible de la formule : *obligat sub mortali*. Mais, s'il y a, sans faute du sujet, discordance entre les portées morales respectives des deux intentions, si le pécheur ne voit pas, telle que le législateur l'a comprise et intimée, la gravité du précepte, la loi qui *in se* oblige *sub mortali* peut être par lui enfreinte *sub veniali* seulement, parce que telle est la mesure de mal qu'il y voit, et que chacun pèche exactement comme il croit pécher au moment où il pèche.

Tout cela est banal assurément, et je l'ai cent fois répété dans nos anciennes analyses des conditions requises pour l'acte humain. Tout cela pourtant est à chaque instant oublié, soit par le casuiste qui néglige les *per accidens* de l'acte humain, soit par le confesseur qui, d'après la formule de son auteur, conclut au péché mortel là où le véniel seul a existé, soit enfin, et surtout, par tant de pauvres âmes qui perdent l'équilibre dans les broussailles de leurs examens de cons-

cience et se tiennent après coup pour mortellement blessées devant Dieu parce que, à la réflexion, le précepte violé par elles leur apparaît sous la formule obligatoire *sub mortali*.

Il se commet des péchés mortels, et beaucoup sans aucun doute. N'empêche que, si la théologie morale était à refaire, je prierais respectueusement les auteurs d'être beaucoup plus sobres dans l'emploi, en vérité abusif, qu'ils ont fait de cette étiquette troublante, et malheureusement beaucoup plus troublante pour les braves gens que pour les coquins.

Je me suis toujours demandé de quel droit nos théologiens se permettent de tarifer avec cette épouvantable précision la gravité relative des péchés. Et, pour parler franc, je n'ai jamais pu me fournir à cette question de critique, peut-être un peu indiscrète, une réponse raisonnable.

Voilà un homme, saint et savant tant que vous voudrez, qui étudie l'importance morale d'une loi, et qui constate que sa violation peut conduire à de très regrettables conséquences. La loi est donc grave, soit. Mais qui lui donne le droit de déclarer qu'il y a pour son violateur perte instantanée de la grâce sanctifiante, et, au bout, comme conséquence, la sanction éternelle et la damnation ?... Qu'il recommande l'observation de la loi, avec instance même, je le comprends; il est dans son rôle, et à l'abri de la critique. Qu'il la déclare *grave*, en gros, sans autre précision, c'est encore admissible! Mais *mortelle?* Qu'en sait-il, qui le lui a dit, et d'où peut-il tenir ce renseignement, sinon de Dieu seul, qui certes ne le lui a point révélé?

J'entends bien que, dans certains cas notoires, comme les violations formelles des préceptes fondamentaux de la loi naturelle ou de la loi divine positive, la chose est claire, et que le théologien, sur la parole des livres saints eux-mêmes, ou sur l'affirmative spontanée de la conscience, se trouve autorisé à tarifer le péché comme mortel. J'entends cela également quand le magistère doctrinal de l'Eglise prononce, au nom de Dieu, une déclaration qui ne laisse point de doute sur la mortalité de la faute. J'irai plus loin encore. Lorsque les Docteurs sont unanimes — et c'est encore là l'autorité de magistère général de l'Eglise — unanimes à déclarer grave au point d'être mortel pour l'âme la violation d'une loi, aucune conscience ne peut refuser de se soumettre à une pareille autorité. L'étiquette « mortel » a été apposée légitimement : malheur à qui, la *voyant*, ose passer outre. Cela nous ferait déjà un catalogue assez long de péchés certainement mortels. Je demanderais qu'on s'en tînt là, ou à peu près. Je demanderais que les gens qui se croient appelés à enseigner la morale à leurs contemporains, oralement ou par écrit, voulussent bien se servir du mot *grave*, presque jamais du mot *mortel*, et prissent enfin l'habitude de ne point sortir du domaine librement ouvert à leurs spéculations sur les circonstances de la loi, pour pénétrer indiscrètement sur le terrain réservé à Dieu seul qui sonde les reins et les cœurs, sur le terrain mystérieux où se décide entre Dieu et l'âme la redoutable question de la perte de la grâce comme immédiat résultat ou effet formel de la faute commise.

D'ailleurs, qui ne sait la divergence des auteurs sur ce point précis de la « mortalité » d'une loi donnée? Chacun en raisonne suivant la couleur de son esprit, ses tendances personnelles, la tournure de sa propre conscience, large ou sévère, et non certes d'après des éléments objectifs de certitude qui font défaut à tout intellect en ce monde sur un pareil mystère.

L'histoire de l'Eglise nous apprend que la théologie morale a d'abord été fort peu compliquée. D'où quelques penseurs sont portés à conclure, non sans une certaine apparence de raison, que dans ce temps-là la liste des péchés mortels était courte.

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle s'est considérablement allongée, non pas seulement par le fait nécessaire de la multiplication des lois, mais surtout par le zèle indiscret d'une foule de braves auteurs dont chacun a voulu apporter sa pierre au grand édifice de perdition où l'humanité chrétienne de l'heure actuelle trouve de plus en plus rares les issues qui peuvent lui permettre d'espérer un peu de grand air et le salut final à la fin de sa vie.

On m'a reproché, je le sais, de manifester je ne sais quelle tendance à priori à diminuer le nombre des péchés mortels sur la terre. C'est faux! Je ne cherche à priori ni à diminuer, ni à augmenter, pour la très simple raison que, en pareille matière, les conclusions à énoncer dépendent de prémisses dont Dieu seul a la connaissance. Je constate, je critique, à l'aide de mon simple bon sens, doublé des réflexions qu'impose le souci d'être fidèle aux enseignements orthodoxes de l'Eglise. C'est tout. Je ne sais pas où est, en fait, le péché mortel, ni où il n'est pas, encore que, en droit de principe objectif, je sache très bien où il peut être et ne peut pas être. Comment, avec une pareille ignorance, pourrais-je bien affirmer que les péchés mortels sont rares ou nombreux? Mais ce que je sais bien, par exemple, c'est que l'homme qui dit avec assurance, à propos de la faute du voisin : « Celui-ci a péché mortellement, il a perdu la grâce, » cet homme-là, sauf révélation surnaturelle d'en haut, est un orgueilleux qui se vante de connaître ce qu'il ne sait pas, ou un sot qui parle sans se rendre compte de ce qu'il dit; dans les deux cas, un homme dangereux pour qui se prend à accepter son oracle comme mot d'Evangile.

L'Ecriture a des passages effrayants sur le nombre des péchés des hommes (l'Ecriture s. v. p. ne précise point le nombre des péchés mortels, encore moins le nombre des pécheurs qui meurent en état de péché mortel); mais l'Ecriture a aussi d'admirables et non moins clairs passages sur la miséricorde divine, l'amour généreux du

Christ Jésus Rédempteur qui ne veut pas que le pécheur périsse, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. Que tirer de tout cela ? Rien, sinon ce que je disais au début de cet article, à savoir que la douce et bonne Providence de Dieu a sagement mélangé sur notre route la lumière et l'obscurité, voulant par là nous donner assez de crainte pour nous faire éviter le péché, assez de confiance pour nous en relever, et s'offrir à elle-même, sur le terrain insondable pour nous des profondeurs de la conscience, assez de marge pour intervenir miséricordieusement, à notre insu, au moment favorable fixé de toute éternité par l'harmonie bienfaisante de ses prédestinations.

Craignons infiniment le péché mortel ; parlons en moins, surtout aux bonnes âmes, que nous décourageons, sans profit aucun pour la conversion des méchants à une vie meilleure.

Il n'est pas bon, il n'est pas évangélique de laisser croire aux hommes que la voie du ciel est très large, que le péché mortel est très rare, qu'on peut en prendre à l'aise avec les saintes austérités de la morale chrétienne. Il est moins bon et moins évangélique encore d'exagérer aux hommes les innombrables abîmes, mortels pour l'éternité, que Dieu se serait plu à creuser sous leurs pas, de leur faire voir le péché mortel les guettant à tous les détours de la vie pratique quotidienne, de leur donner à entendre que le joug du Seigneur est rude, et bien lourd à porter le poids de sa loi : toutes considérations propres à décourager les plus solides et à détourner finalement de la foi catholique beaucoup de gens à esprit faible, que jette dans la voie de l'indifférence naturaliste la perspective d'une vie vertueuse et d'un salut définitif à peu près impossibles.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° La supérieure d'une congrégation à vœux simples diocésaine, peut-elle, de son autorité propre, permettre à ses religieuses, individuellement, de quitter l'habit religieux et d'habiter dans un domicile particulier ?

2° Une religieuse institutrice achète pour ses élèves la laine qui leur est utile pour confectionner certains travaux. Le marchand détaillant fait à la religieuse une remise spéciale. La religieuse pèche-t-elle contre la pauvreté en gardant pour sa maison le montant de la remise et en faisant payer aux enfants le prix qu'elles auraient payé elles-mêmes au marchand ?

La même religieuse s'adressant à Paris trouve la même marchandise qu'elle prend vers le détaillant à des prix très inférieurs. Peut-elle encore la faire payer aux élèves au prix qu'elles ont coutume de payer au détaillant ? Il y a des inconvénients à modifier les prix. Pècherait-elle contre la justice et contre la pauvreté ? Si elle donne beaucoup de son temps aux élèves pour les aider à confectionner les travaux avec la marchandise, n'est-ce pas un motif pour elle de ne pas s'inquiéter ?

R. — Ad I. La supérieure d'un institut diocésain doit s'en tenir à la lettre des constitutions approuvées par l'évêque ; et dans le cas où les constitutions ne lui permettraient pas d'autoriser individuellement ses religieuses à quitter l'habit religieux et à habiter un domicile particulier, elle devrait s'entendre avec l'évêque, qui est le seul supérieur de l'institut.

Ad II. La *justice* n'est nullement en jeu ici, puisque la religieuse ne demande que les prix ordinaires de la contrée. Il en est de même de la *pauvreté*, qui, comme vœu, n'oblige que les individus, et non la communauté. Nous supposons que le bénéfice est acquis à la Société, et non à la religieuse en personne.

Reste la question de *négoce*. Le négoce est certainement défendu aux religieuses à vœux solennels par la constitution *Sollicitudo pastoralis* de Clément IX, 17 juin 1669, confirmée et innovée par Benoît XIV et Clément XIII. Les auteurs modernes en font l'application aux religieuses à vœux simples [1].

Dans le cas présent, la question est de si petite importance, à cause du bénéfice *minime* réalisé, que l'on peut dire *parum pro nihilo reputatur*.

D'ailleurs, on peut facilement considérer ce minime bénéfice comme une légère *reconnaissance* pour les leçons de travail manuel données par la sœur.

Q. — Je viens de me procurer la *Méthode de direction spirituelle* de Scaramelli. Ce livre tombe-t-il sous l'article 20 ? Si oui, puis-je le garder, étant donné qu'il ne porte pas d'approbation ?... Je me trompe peut-être, car dans la préface de la *troisième* édition qui s'y trouve en tête, on cite une lettre de Mgr de Montpellier, évêque de Liège, recommandant l'ouvrage et l'introduisant dans son séminaire.

R. — L'ouvrage dont vous parlez semble bien rentrer dans une des catégories visées par l'art. 20, celle qui comprend : « *libros institutionis religiosæ, moralis, asceticæ, mysticæ...* » Il se trouverait donc prohibé par le fait même de l'absence d'autorisation.

Cette absence d'autorisation est-elle certaine ? La lettre de recommandation de l'évêque de Liège peut-elle en tenir lieu ? Cette question est en dehors de notre compétence ; adressez-vous à l'Ordinaire de l'éditeur.

Q. — J'ai récemment lu avec intérêt et profit dans votre publication du 12 juin dernier un solide article sur *L'Apostolat de l'Enfant*. Dans la 3e partie il est question des devoirs du curé pour l'âme de l'enfant dans le sein maternel. Il est établi vers la fin que pour le cas de la mère enceinte déjà morte, c'est le devoir du curé de pratiquer lui-même l'opération césarienne si personne n'est en mesure de la faire et si le scandale n'est pas à craindre.

[1] Meynard, *Réponses canoniques*..., n. 305.

Je suis surpris que vous ne fassiez pas cas du décret de la S. C. de l'Inquisition, rendu en 1899 le 13 décembre, qui le défend.

R. — Nous avons donné en 1900, p. 291, le décret qu'on nous oppose : il n'est pas en contradiction avec ce que nous avons dit. Ce n'est pas un décret de principes, en ce sens qu'il déclarerait l'opération césarienne comme intrinsèquement mauvaise pour les prêtres ; mais, en s'appuyant sur la présomption de scandale, il leur défend de s'immiscer dans cette affaire. Aussi peut-on en conclure logiquement que si le scandale était certainement écarté, l'obligation de la loi naturelle que nous avons signalée reprendrait sa valeur.

C'est bien ce que nous avons dit : « Le curé sera tenu d'omettre l'opération césarienne en présence d'un scandale grave : *ce qui est ordinaire de nos jours* [1]. »

Voilà donc la *règle générale* : l'omission de l'opération césarienne à cause de la crainte de scandale ; quant à l'*exception*, il fallait la montrer comme possible, pour rester dans les limites de l'enseignement théologique.

Nous sommes donc en parfaite conformité avec ce décret du Saint-Office, bien que nous ne l'ayons pas cité.

Q. — Un de mes amis est aumônier dans un pensionnat tenu par des Frères des Ecoles chrétiennes. Dans ce pensionnat il y a une Congrégation de la sainte Vierge affiliée à la *Prima Primaria*. M. l'aumônier est toujours et systématiquement exclu des réunions. Je vous demande si, nonobstant cette exclusion, les congréganistes gagnent les indulgences ordinaires ; si les réunions se peuvent ainsi tenir légitimement ; si enfin on peut fonder une congrégation de la sainte Vierge en dehors du prêtre.

R. — Il faut s'en tenir aux statuts de la confrérie, et la présence du prêtre n'est requise qu'autant qu'ils la demanderont.

Q. — 1° Un particulier vend à boire et à manger *à l'occasion*. Un de ses amis, peu chrétien sans doute, achète et lui apporte assez souvent, dans les jours d'abstinence, des viandes et lui demande de les préparer pour lui et sa famille. Le particulier les prépare avec une certaine répugnance, et il doute de la légitimité de sa conduite : il se demande si la raison d'amitié suffit pour légitimer une action pour laquelle il ne reçoit aucun salaire.

2° Sa conduite serait-elle légitime si, en plus de la raison d'amitié, il recevait un salaire quelconque et s'exposait à perdre la clientèle assez peu importante de son ami ?

R. — Il s'agit ici d'un cas de coopération matérielle ou indirecte, laquelle est permise si l'action est bonne en elle-même, ou au moins indifférente, l'intention droite et la cause juste et proportionnée tant à la gravité du péché qu'à la proximité plus ou moins grande du concours qu'on y prête.

Or, dans notre cas, l'action de préparer des aliments gras, même le vendredi, en soi est bonne ou du moins indifférente, car ces aliments peuvent n'être mangés que le lendemain, ou le jour même par des personnes légitimement dispensées de la loi de l'abstinence. L'intention est droite, car il s'agit pour l'aubergiste de rendre service ou de faire plaisir à un ami. Nous n'avons donc à examiner sérieusement que la troisième condition : la cause est-elle proportionnée à la gravité du péché et à la proximité du concours qui lui est donné ? Il s'agit d'un péché mortel et même de plusieurs péchés mortels, car l'aubergiste doit préparer ces aliments pour tous les repas de la journée et pour les repas de toute une famille ; d'un autre côté, la coopération est certainement éloignée, comme l'avouent tous les théologiens, d'autant plus que si l'aubergiste refuse son concours, les péchés n'en auront pas moins lieu, car l'ami trouvera bien d'autres personnes pour préparer ses repas. Cependant la raison qui fait agir l'aubergiste ne semble pas bien grave : il ne s'agit pas pour lui de gagner sa vie, puisqu'il ne reçoit aucun salaire ; il s'agit seulement de conserver l'amitié de celui qui lui demande un service.

Assurément, si en lui refusant ou en lui faisant des observations il pouvait espérer sérieusement l'amener à observer les commandements de l'Eglise, il devrait agir ainsi. Si au contraire, par son refus ou ses observations, il ne devait faire que l'irriter contre lui-même et contre la religion et perdre en plus son amitié, s'en faire même un ennemi et être exposé à ce qu'il en détourne d'autres de venir chez lui, il semble que la raison serait bien proportionnée, ou du moins la disproportion ne serait pas certaine, et alors on ne pourrait pas lui interdire de préparer ces aliments.

A plus forte raison encore il le pourrait, s'il recevait un salaire quelconque et s'exposait à perdre sa clientèle, d'autant plus que, si peu importante qu'elle soit en elle-même, elle pourrait lui en faire perdre d'autres. Les théologiens admettent généralement que les aubergistes, à cause de la perte de leur clientèle à laquelle ils s'exposeraient, peuvent servir, les jours d'abstinence, des aliments gras à ceux qui leur en demandent.

Dans le cas présent, nous croyons que l'aubergiste doit d'abord faire des observations à son ami, et l'engager à garder les jours d'abstinence comme il le fait lui-même ; et s'il ne l'écoute pas et ne veut pas se rendre à ses raisons, qu'il lui dise qu'il ne peut pas faire non plus ce qu'il lui demande, et il verra par la manière dont son ami prendra cela s'il doit se montrer ferme ou s'il y a pour lui raison suffisante ou proportionnellement grave de céder.

Q. — Sachant qu'une somme de 50,000 fr. est cachée dans telle maison, peut-on, par le magnétisme ou l'hypnotisme, savoir l'endroit exact où elle a été déposée ?

Si oui, est-t-il permis d'y recourir ?

R.— L'*Ami* a étudié longuement en 1899 (nos 39, 42 et 46) la question de l'hypnotisme, et nous prie-

[1] *Ami*, p. 504.

rons d'abord notre cher confrère de s'y reporter et de lire surtout les chap. VII et VIII (p.1030-1037). Nous avons distingué trois sortes d'hypnotisme : 1° l'hypnotisme simplement naturel dans sa cause et dans ses effets, 2° l'hypnotisme dont les effets sont de provenance douteuse et dont la cause est douteuse aussi, et 3° l'hypnotisme dont les effets et par là-même la cause sont extra-naturels et par conséquent diaboliques. Parmi les effets douteux, nous avons cité la vision à une distance bien plus grande que ne peuvent voir les meilleurs yeux à l'état ordinaire, pas immense cependant, et la vision à travers des corps opaques; parmi les effets certainement diaboliques, la vue claire à une distance immense, et la découverte de choses absolument cachées qu'aucun moyen humain, pas même la lumière cathodique, ne pourrait montrer.

Cela posé, nous répondons :

Ad I. On peut très bien par le magnétisme ou l'hypnotisme savoir l'endroit exact où une somme a été déposée, car cela ne surpasse pas les connaissances diaboliques ; mais dans les cas où cela vient du démon, il faudrait qu'il voulût bien s'y prêter, et que Dieu le lui permît.

Le peut-on par le magnétisme naturel? Sans doute quelquefois, mais le plus souvent non. Ceci appartient au moins aux effets de provenance douteuse ; et ces effets-là, quand on ne voit aucun moyen de les expliquer naturellement, il faut généralement les attribuer au démon, ou du moins rester dans le doute théorique.

Ad II. Si, tout bien examiné et bien pesé, on est *moralement sûr* que la chose ne peut être connue que par l'intervention du démon, il n'est certainement pas permis de recourir à l'hypnotisme pour cela, car il n'est jamais permis d'entrer volontairement en relation avec le démon, si ce n'est pour le combattre ou pour le chasser. — Quand la chose est vraiment *douteuse* et qu'il y a probabilité pour et contre, cela ne peut pas non plus être permis sans nécessité, ou sans une raison grave qui puisse contrebalancer le danger de chercher à obtenir des effets sur lesquels plane un doute sérieux. Et encore dans ce cas faudrait-il protester énergiquement contre toute ingérence diabolique, et prendre toutes les précautions nécessaires pour que toutes les règles de la religion, de la prudence, de la décence et de la moralité soient bien observées.

Dans le cas qui nous est soumis, trouver 50.000 francs cachés et auxquels on a droit, c'est assurément une raison grave. Cependant nous blâmerions une personne qui pour cela irait consulter une somnambule, parce qu'il est moralement sûr que si elle les découvre, ce ne pourrait être que par l'intervention du démon. Mais nous ne condamnerions pas une personne qui se ferait hypnotiser elle-même dans la maison, en gardant toutes les règles que nous avons dites et en protestant qu'elle aimerait mieux ne pas avoir les 50.000 francs que de les avoir par le démon ; de même si elle recourait à une autre personne consciencieuse qui entrerait dans les mêmes dispositions. En effet, il n'est pas probable que le démon viendrait se mêler à une affaire où il n'aurait rien à gagner ; et alors, ou bien elle ne découvrirait pas l'endroit où la somme est cachée, ou bien la chose serait naturelle et ce serait une expérience qui pourrait avoir son utilité.

Q. — Comment expliquer que, par la permission du pape, un simple prêtre peut confirmer (sans bénir le saint chrême), peut tonsurer, conférer les ordres mineurs, voire même le sous-diaconat? Le pouvoir de juridiction semble influer sur le pouvoir d'ordre, ce qui paraît étrange.

R. — Une simple permission ne suffirait pas pour rendre valide la confirmation ou la collation des ordres mineurs par un simple prêtre : elle supposerait dans le simple prêtre le pouvoir de confirmer ou de conférer les ordres mineurs ; ce pouvoir, le prêtre ne l'a pas en vertu de son ordination.

Il faut une délégation du Souverain Pontife qui communique au simple prêtre le pouvoir de conférer validement la confirmation ou les ordres mineurs.

Faut-il voir dans cette délégation un exercice du pouvoir de juridiction? Nous ne le pensons pas ; c'est plutôt un acte appartenant au pouvoir d'ordre. Le pouvoir d'ordre, en effet, s'étend à tout ce qui concerne la substance des sacrements et des fonctions sacrées ; le pouvoir de juridiction ne comprend que ce qui se rapporte au gouvernement de la société chrétienne.

Pouvoir validement administrer la confirmation fait évidemment partie des matières qui se rapportent au pouvoir d'ordre. La délégation du Souverain Pontife crée ce pouvoir chez le simple prêtre, abstraction faite des sujets sur lesquels il lui accorde de pouvoir l'exercer.

Entre cette délégation pour la confirmation et la juridiction pour la pénitence, il y a cette différence capitale que le prêtre a reçu explicitement dans son ordination le pouvoir de remettre les péchés ; l'approbation n'a pas à créer le pouvoir, puisqu'il existe, mais elle soumet à ce pouvoir préexistant chez le prêtre les sujets sur lesquels il pourra s'exercer. Pour la confirmation, le prêtre n'a pas reçu dans son ordination le pouvoir d'ordre nécessaire à la validité du sacrement de confirmation.

Mais il reste à élucider la question principale : comment comprendre que la délégation du pape confère un pouvoir d'ordre au simple prêtre pour la confirmation et pour les ordres mineurs, même pour le sous-diaconat?

Les théologiens se le sont demandé, mais nous ne trouvons pas que leurs réponses soient entièrement satisfaisantes. Celle que nous allons formuler, en élargissant la question, outre qu'elle nous paraît satisfaisante pour les deux cas visés dans la question, fournira aussi le moyen de résoudre

plusieurs difficultés concernant le sacrement de l'ordre.

Nous ne voyons nulle part que Notre-Seigneur ait institué autrement le sacrement de l'ordre que dans l'institution de la sainte Eucharistie, où il conféra à ses apôtres la plénitude du sacerdoce avec le pouvoir d'ordonner d'autres prêtres, et dans son apparition après la résurrection, où il leur conféra le pouvoir de remettre les péchés. (Cf. Conc. Trid., Sess. XXIII, *de Sacram. Ord.).*

Il ne fit point lui-même le détail des offices sacerdotaux qui pourraient et devraient ensuite être assignés à diverses classes de lévites, prêtres ou ministres. Mais il n'est pas douteux qu'il n'ait laissé à ses apôtres des instructions pour l'établissement d'une hiérarchie d'ordre. Car nous voyons les apôtres instituer des diacres aussitôt que la multiplication des convertis les mit dans l'impossibilité de s'acquitter par eux-mêmes de toutes leurs fonctions, en particulier de la distribution des aumônes et du service des tables qui comprenait la distribution de la sainte Eucharistie. Ils firent élire par la communauté chrétienne sept hommes jouissant de l'estime, remplis de l'Esprit-Saint et connus pour leur sagesse. Ils leur imposèrent les mains, c'est-à-dire qu'ils leur conférèrent le sacrement de l'ordre, les chargèrent de ces fonctions (Act., VI, 1-6), auxquelles s'ajouta la prédication, comme nous le voyons par l'exemple de saint Etienne. (Act., VII). Les apôtres, dans la création des diacres, avaient bien eu en vue de se procurer à eux-mêmes plus de liberté pour l'accomplissement de cet office (Act., VI, 4); mais on a, dans la prédication de saint Etienne, la preuve de fait qu'ils ne se le réservèrent pas exclusivement et qu'ils appelèrent les diacres à le partager avec eux. Nous voyons peu après le diacre Philippe évangélisant la Samarie. (Act., VIII, 40).

La création des diacres fut le premier acte par lequel commença le développement de la hiérarchie. Il est très important de bien caractériser, au point de vue de l'ordre, cette institution qui est le point de départ des autres par lesquelles se compléta la hiérarchie.

Ce n'est point Notre-Seigneur qui institua par lui-même le diaconat comme ordre distinct, ce sont les apôtres. Néanmoins il n'est douteux pour personne dans l'Eglise que le diaconat ne soit d'institution divine. C'est un point défini par le Concile de Trente (Sess. XXIII, *de Sacr. Ord.*, can. VI) : « Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex Episcopis, Presbyteris, et Ministris : anathema sit. » L'expression « ministris » s'applique au moins aux diacres. Comment se fait-il que le diaconat soit d'institution divine, puisqu'il a été établi par les apôtres ? C'est que Notre-Seigneur a institué dans le sacerdoce complet conféré aux apôtres toute une série de pouvoirs, en les autorisant à en détacher une partie pour les conférer à des ministres inférieurs qui les recevraient comme une participation inadéquate et limitée du sacerdoce qu'eux-mêmes avaient reçu dans sa plénitude. C'est la seule manière d'expliquer comment l'institution par les apôtres ne nuit pas à l'institution divine du diaconat.

Le diaconat est donc à la fois d'institution divine parce que Notre-Seigneur l'a compris dans la plénitude du sacerdoce qu'il instituait, et d'institution apostolique parce que ce sont les apôtres qui, se conformant aux ordres de Notre-Seigneur, lui ont donné l'existence comme ordre distinct du sacerdoce et inférieur à lui.

Sur le caractère sacramentel du diaconat, il n'y a pas non plus à élever de doute. Si ce point n'est pas défini en propres termes, il ressort du moins très clairement des canons du Concile de Trente. Le canon II concerne les ordres majeurs et mineurs par lesquels, comme par des degrés, on monte au sacerdoce ; et dans le canon III il est défini que l'ordination est vraiment et proprement un sacrement : or c'est par l'ordination que le diaconat est conféré. D'ailleurs, il est dit dans le récit de l'institution des diacres que les apôtres leur imposèrent les mains dans la prière (Act., VI, 6) : ce qui est le rite sacramentel de l'ordination.

Le diaconat est donc non seulement d'institution divine, mais encore un sacrement proprement dit.

Les conclusions que nous venons d'établir et le texte même des canons du Concile de Trente que nous venons de citer nous amènent tout naturellement à traiter des autres ordres inférieurs au diaconat.

L'opinion actuellement commune et presque universelle est que ces ordres n'ont pas le caractère de sacrement. La principale raison qu'on en donne, c'est que ces ordres sont d'institution ecclésiastique. Comme un sacrement est nécessairement d'institution divine, si ces ordres ne sont que d'institution ecclésiastique, ils n'ont pas le caractère sacramentel.

Cette raison est-elle aussi concluante qu'elle le paraît ? C'est ce que nous allons examiner.

On dit que ces ordres sont d'institution ecclésiastique : c'est vrai, en ce sens qu'ils n'ont pas été établis par Notre-Seigneur comme ordres distincts. Mais le diaconat se trouve dans le même cas, sauf qu'il est, en ce sens, d'institution apostolique : ce qui ne l'empêche pas d'être d'institution divine et sacrement. Les ordres inférieurs au diaconat ne sont-ils pas, eux aussi, d'institution divine, parce que les pouvoirs qu'ils confèrent sont, comme ceux des diacres, contenus dans le sacerdoce parfait conféré aux apôtres et confiés à eux par l'ordination pour être exercés selon les besoins du ministère sacerdotal ? En les distribuant par parties, en instituant des ordres distincts pour en recevoir une part déterminée, en consacrant les ministres de ces ordres par une ordination du même genre que l'ordination au diaconat, l'Eglise n'a fait autre chose que ce qu'avaient fait les apôtres dans l'institution des diacres.

Elle a de nouveau opéré un démembrement des pouvoirs divinement institués dans le sacerdoce parfait, et, sans rien enlever aux degrés supérieurs de leurs prérogatives, elle a fait participer aux moins élevées des ministres inférieurs qui en reçoivent l'investiture par une véritable ordination, par une extension jusqu'à eux du sacrement de l'ordre. S'il en est ainsi, on doit avouer que le sous-diaconat et les ordres mineurs sont, aussi bien que le diaconat, d'institution divine, et rien ne s'oppose de ce côté à ce qu'ils soient un vrai sacrement.

Contre le caractère sacramentel des ordres mineurs, on objecte que ces ordres ne sont pas les mêmes partout. Les Eglises orientales ne s'accordent pas sur ce point avec l'Eglise romaine. L'Eglise grecque n'a qu'un seul ordre, celui du lectorat, à la place des quatre ordres mineurs de l'Eglise romaine ; comme elle range le sous-diaconat dans les ordres mineurs, elle a deux ordres mineurs, le sous-diaconat et le lectorat. Sur cette différence, on raisonne ainsi : — Ce qui a été institué comme sacrement par Notre-Seigneur a reçu de sa divine institution une forme spéciale que nul ne saurait changer et qui doit se retrouver la même dans toutes les Eglises et dans tous les temps. Or, il y a divergence évidente sur le nombre et la nature des ordres mineurs : preuve qu'ils ne sont pas d'institution divine et ne peuvent être mis au rang des sacrements.

Si ce raisonnement était de tout point valable, on pourrait en tirer une très forte objection contre les ordres mêmes du diaconat et du presbytérat, parce que la matière et la forme de leurs ordinations n'ont pas toujours été les mêmes, et que présentement encore l'Eglise grecque ne les confère pas de la même manière que l'Eglise latine. Mais nous allons montrer que l'argument n'est pas concluant.

Pour que la proposition sur laquelle il s'appuie fût vraie avec l'extension qu'on lui donne, il faudrait que Notre-Seigneur, en instituant le sacrement de l'ordre, eût déterminé d'une manière absolue le nombre des ordres, la nature et l'étendue des pouvoirs de chacun d'eux, la matière et la forme de chaque ordination. Dans ces conditions, les ordres et les ordinations seraient partout les mêmes sans aucune divergence. Mais il est impossible de prouver que Notre-Seigneur ait fait cette détermination précise. Nous savons au contraire qu'il a ordonné ses apôtres en leur conférant la plénitude du sacerdoce et que la première détermination d'un ordre inférieur, avec des attributions spéciales et une ordination correspondante à ces pouvoirs, a été faite par les apôtres à l'occasion des difficultés qu'ils éprouvaient à exercer par eux-mêmes le ministère des aumônes et des tables. Les apôtres auraient-ils attendu cette circonstance pour établir des diacres si Notre-Seigneur avait déterminé d'avance la création spéciale, les pouvoirs et la forme d'ordination du diaconat ? Il est, pour le moins, très vraisemblable que Notre-Seigneur, en instituant le sacrement de l'ordre et en leur conférant la plénitude des pouvoirs sacerdotaux, leur a laissé le soin de déterminer quels pouvoirs seraient détachés du tout et à quel genre de ministres et de quelle manière seraient confiées les fonctions sacerdotales qu'ils se verraient dans la nécessité de confier à d'autres.

La détermination des ordres inférieurs au sacerdoce parfait étant ainsi laissée aux apôtres, on comprend que tous les ordres n'aient pas existé dès le premier moment, qu'ils n'aient pas été partout les mêmes, que les rites de l'ordination offrent des variétés, sans qu'on puisse en rien conclure contre l'institution divine de ces ordres ni contre leur caractère sacramentel. On comprend aussi que, dans l'attribution faite des pouvoirs à chaque ordre, il y ait des différences assez notables. Ainsi les prêtres de l'Eglise grecque peuvent bénir validement l'huile pour l'extrême-onction, ce que ne peuvent les prêtres latins.

Pour la confirmation, le ministre ordinaire est l'évêque seul : ainsi l'a défini le Concile de Trente : « Si quis dixerit, sanctæ Confirmationis ordinarium ministrum non esse solum Episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem : anathema sit. » (Conc. Trid., Sess. VII, can. 3, *de Confirm.).* Mais le décret *ad Armenos* du Concile de Florence dit : « Legitur tamen aliquando per Apostolicæ Sedis dispensationem ex rationabili et urgente admodum causa simplicem sacerdotem chrismate per Episcopum confecto hoc administrasse confirmationis sacramentum. » Etant donné que les Souverains Pontifes ont souvent accordé ce pouvoir à de simples prêtres, il n'y a pas à douter que les prêtres délégués ne confèrent validement la confirmation. Les prêtres de l'Eglise grecque ont conservé, avec l'approbation des Souverains Pontifes, le pouvoir d'administrer validement et licitement la confirmation, sans avoir besoin d'une délégation personnelle, à l'exception des pays pour lesquels le Saint-Siège a supprimé cette faculté.

Il en est de la collation des ordres mineurs et du sous-diaconat comme de la confirmation. L'évêque, à l'exclusion du prêtre, en est le seul ministre ordinaire. (Conc. Trid., Sess. XXIV, cap. IV et can. 7, *de Sacram. Ord.).* Mais les Souverains Pontifes ont accordé à de simples prêtres le pouvoir de conférer ces ordres.

C'est ce double genre de délégation que l'on nous demande d'expliquer théologiquement. Notre explication se tirera des données qui précèdent, et elle sera très courte.

La détermination des ordres et des pouvoirs que confère l'ordination ayant été laissée aux apôtres et après eux à l'Eglise, celle-ci peut, soit par une délégation personnelle comme le Saint-Siège le pratique dans l'Eglise latine, soit par une délégation générale comme nous le voyons dans l'Eglise grecque pour la confirmation, attacher au caractère presbytéral des pouvoirs qu'elle aurait pu dès le principe attacher régulièrement à l'ordination sacerdotale. Et ainsi ces délégations se rap-

portent moins à l'exercice de la juridiction proprement dite qu'à la puissance dont jouit l'Eglise sur les sacrements, puissance dont le Concile de Trente dit, à l'occasion de la communion sous une seule espèce : « Præterea declarat, hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva eorum substantia, ea statueret vel mutaret, quæ suscipientium utilitati, seu sacramentorum venerationi, pro rerum, temporum et locorum varietate, magis expedire judicaret. » (Conc. Trid., Sess. XXI, cap. II, *de Comm. sub utraque spec.)*. Ni la substance de la confirmation, ni celle de l'ordre, ne sont atteintes par la délégation qui confère à un simple prêtre le pouvoir d'administrer la confirmation ou les ordres mineurs.

Q. — Un jeune homme me propose sur l'application des règles de l'Index quelques difficultés que je vous transmets.

1° Comment faut-il interpréter la formule : *omnes fabulæ amatoriæ ?*

2° S'il s'agit de romans, ces mots *fabulæ amatoriæ* désignent-ils seulement les *romans d'amour ?*

3° Faut-il entendre par *roman d'amour* tout roman où se trouve quelque intrigue amoureuse, et non pas seulement les ouvrages où cette passion est spécialement étudiée et fait le fond du livre ? Et alors des ouvrages comme les romans champêtres de George Sand *(Petite Fadette, Mare au diable, François le Champi)* ou les *Impressions de voyage* de Dumas seraient-ils à l'Index ?

4° Parmi les ouvrages condamnés *in globo,* serait-il permis de lire ceux qui ne sont pas à l'Index naturel ?

5° Pourrait-on lire par le seul désir de compléter des études littéraires certains ouvrages de valeur tels que les *Essais* de Montaigne, *Notre-Dame de Paris,* les *Misérables* de Victor Hugo, *Salammbô, Madame Bovary* de Flaubert ?

R. — Ad I. Voir nos réponses des pages 253 et 486 de cette année.

Ad II. Il ne s'agit que des romans d'*amour*.

Ad III. Sous le nom de romans d'*amour,* on comprend ceux qui sont obscènes *ex professo.*

Pour les romans qui ne sont pas immoraux *ex professo,* les auteurs ne les comprennent pas dans la défense.

Ainsi le P. Vermeersch pense qu'on peut lire *La petite Fadette* et *La mare au diable* de George Sand, et *Le comte de Monte-Christo* de Dumas père. On peut ranger dans la même catégorie *François le Champi* de George Sand.

Ad IV. Quand tous les ouvrages d'un auteur sont condamnés, il en est cependant qui évitent la pénalité, suivant leur contenu.

Quand ils s'occupent des questions religieuses, ils sont tous compris dans la défense. — Pour les questions non religieuses, les ouvrages ne sont interdits que s'ils sont *individuellement* condamnés par leur titre, ou s'ils tombent sous une règle générale, par exemple ceux qui sont *ex professo contra bonos mores*. Les autres ouvrages restent permis. Aussi regarde-t-on comme permis *Le rêve* de Zola.

Ad V. Les *Essais* de Michel de Montaigne sont nommément à l'Index par un décret du 28 janvier 1676.

La S. Congrégation n'a pas été trop sévère pour cet auteur, jugé fort sévèrement par les hommes les plus divers. Les *Essais* sont condamnés et pour leur immoralité et pour leur scepticisme qui, doutant de tout, ébranle les fondements de la foi.

S'il n'y avait que l'immoralité, on pourrait peut-être se demander s'ils ne sont pas permis aux professeurs, en tant que livres classiques, en vertu de l'article 10 ; mais les erreurs contre la foi les empêchent de rentrer dans cette catégorie. Il faut donc une permission spéciale du Saint-Siège pour les lire.

Les Misérables et *Notre-Dame de Paris* de Victor Hugo sont nommément à l'Index par décrets du 28 juillet 1834 et du 30 juin 1864. On ne peut donc pas les lire sans une autorisation du Saint-Siège.

Il en est de même de *Salammbô* et de *Madame Bovary* de Flaubert, condamnés par décret du 20 juin 1864.

Q. — Je publie une revue mensuelle de prédication qui s'imprime à X. Lorsque j'en ai fait présenter la première livraison à l'évêché pour obtenir l'*Imprimatur* avant tirage, il m'a été répondu par le vicaire général auquel je m'adressais, que « l'*Imprimatur* ne se donne pas aux périodiques, et qu'il n'est pas nécessaire. »

Comment concilier cette réponse avec ce qui a été dit dans l'*Ami du Clergé*, p. 635 ?

Par contre, l'*Imprimatur* de Montpellier est accordé chaque mois à une autre revue qui s'imprime dans cette ville, et vous-même avez l'*Imprimatur*. Comment concilier la réponse de l'évêché de X. avec ces deux faits ?

R. — Il y a dans votre cas une question de principes et une question de faits.

1° Les revues périodiques sont-elles soumises à l'*Imprimatur ?*

Hollweck répond par la négative, d'une manière absolue [1]. C'est l'opinion adoptée par le vicaire général que vous avez consulté.

D'autres auteurs distinguent entre les revues importantes, dont chaque fascicule a la valeur d'un livre, et les revues de minime importance, soumettant les premières à la formalité de l'*Imprimatur*, et non les secondes. La raison de cette distinction est basée sur le mot *libri* employé par le législateur à l'article 41. Cette opinion est admise par Planchard [2], Génicot [3], et Vermeersch [4] : « Per se autem comprehenduntur publicationes periodicæ majoris molis, quarum singuli fasciculi ad libri quantitatem attingunt et argumentis theologicis, canonicis tractandis destinantur. » Comme conclusion, il veut qu'on s'en tienne aux coutumes locales.

Il n'y a donc pas unité dans l'enseignement.

2° Pour la pratique, nous voyons l'*Imprimatur* sur les *Ephemerides liturgicæ* et les *Analecta* qui

[1] *Opusculum*, p. 45.
[2] *Revue française*, 1897, n. 73.
[3] *Theologiæ moralis Institutiones*, t. I, n. 458.
[4] *Dissertatio*, 3ª edit., n. 21, 1.

se publient à Rome, sur la *Nouvelle Revue théologique* de Louvain, le *Canoniste* publié à Paris, etc.

Par contre, d'autres revues ecclésiastiques paraissent sans *Imprimatur*.

Comme conclusion, tenez-vous en à la décision du vicaire général, car c'est lui qui est chargé de l'application de la loi.

Q. — Quand il s'agit du jeu, peut-on admettre que sa durée seule peut constituer un péché mortel ? Certains prétendent que trois heures suffisent. N'est-ce pas trop sévère ?

R. — Quoique la demande qui nous est faite ne soit pas très précise, il nous semble qu'elle a trait uniquement aux ecclésiastiques ; car il est parmi les laïcs de vieux rentiers qui passent presque toutes leurs journées à jouer à des jeux assez innocents, et que personne ne songera jamais à accuser de péché mortel, ni même de péché véniel, à raison du jeu seul. Les laïcs peuvent cependant pécher plus ou moins, si le jeu leur fait négliger des devoirs plus ou moins graves, ou s'ils s'exposent à perdre des sommes plus ou moins importantes relativement à leur position et dont leur famille peut avoir plus ou moins à souffrir.

Quant aux ecclésiastiques, il est certain que, pendant très longtemps au moins, l'Eglise leur a défendu très sévèrement les jeux de pur hasard et au moins bien des jeux appelés mixtes, et le Concile de Trente lui-même a renouvelé ces défenses.

Mais il est certain aussi que depuis plus d'un siècle la discipline ecclésiastique concernant les jeux s'est singulièrement adoucie. A moins qu'ils ne soient prohibés par des statuts diocésains spéciaux, les jeux mixtes ne sont plus *par eux-mêmes* défendus aux ecclésiastiques, ni même les jeux de hasard ; et parmi les théologiens les plus sévères, nous n'en connaissons aucun qui ait prétendu que pour les ecclésiastiques trois heures employées à jouer suffiraient par elles-mêmes à constituer un péché mortel.

Le jeu auquel des ecclésiastiques s'adonneraient avec modération et prudence ne saurait pour eux constituer un péché quelconque ; mais les excès dans le jeu constitueraient certainement un péché véniel, et pourraient même assez facilement les rendre coupables de péché mortel. D'après saint Liguori et les théologiens modernes, pour apprécier sainement la grandeur du péché commis par les joueurs, quatre choses sont à considérer : 1° le scandale qui en peut résulter, 2° la somme d'argent qu'ils s'exposent à perdre, 3° la quantité de temps qu'ils emploient inutilement, et 4° la négligence des fonctions confiées aux prêtres pour le salut des âmes. Ces quatre choses du reste sont assez liées ensemble, et cependant quelquefois il est difficile de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas péché dans le jeu, et souvent plus difficile encore de savoir où finit le péché véniel et où commence le péché mortel.

Toujours est-il que, pour des prêtres, le mieux serait de s'interdire complètement le jeu dans leurs réunions. Mais le *mieux* est souvent l'ennemi du *bien*, et là où l'on croit pouvoir innocemment se permettre quelques jeux comme délassement et récréations innocentes, qu'on le fasse. Mais on ne saurait trop prendre garde à ce que l'amour du jeu ne dégénère pas en passion, car c'est alors qu'on se laisse aller à y passer des journées et quelquefois des nuits entières, au grand détriment des devoirs sacerdotaux ; c'est alors aussi qu'on y risque quelquefois des sommes tout à fait improportionnées aux modiques revenus du prêtre ; c'est alors enfin qu'il y a facilement scandale, et scandale grave, chez tous ceux qui arrivent à le savoir, et que plus d'une fois le salut éternel de malades sur le point de mourir a été négligé et sacrifié.

C'est au sens moral à juger quand il y a péché mortel. Quelquefois assurément il y a doute, mais n'est-ce pas déjà quelque chose d'affreux et d'épouvantable pour le prêtre que le doute sérieux s'il est en état de péché mortel ? N'est-ce pas aussi quelque chose de singulièrement triste que la désaffection de Dieu, l'esprit mondain et dissipé et la stérilité du ministère qui peuvent naître de là ? D'autres fois aussi le péché mortel apparaît avec une telle lumière qu'on dirait un éclair fulgurant qui tue.

Q. — 1° Que pense l'*Ami* de la proposition suivante extraite d'une revue sacerdotale : « Un prêtre obligé de célébrer une messe tardive n'a pas besoin de rester à jeun s'il a à craindre un violent mal de tête ou une syncope à l'autel. (S. Alphonse, VI, 287-9 ; d'Annibale, III, 410). » ?

2° Peut-on admettre un protestant comme chantre dans une église catholique ?

3° Quels sont les diocèses de France où le précepte de l'abstinence du samedi serait encore en vigueur ?

Y a-t-il en fait obligation pour un catholique qui parcourt la France de s'enquérir si cette obligation existe ?

R. — Ad I. Cette question a été traitée longuement l'année dernière, p. 1205 et suiv., par deux théologiens qui, tout en suivant des routes différentes, sont arrivés au même résultat et à la même conclusion.

Ad II. De droit strict, l'excommunication prive du droit même d'assister aux offices de l'Eglise, et les excommuniés *vitandi* sont encore soumis à cette prohibition. Mais il n'en est plus de même des excommuniés *tolérés*, tels que sont tous les hérétiques qui appartiennent à une secte, ainsi que le reconnaissent les théologiens modernes. Ce serait même, croyons-nous, entrer dans l'esprit de l'Eglise que de les inviter à y assister, dans le but de les rapprocher de nous et de préparer leur conversion.

Cependant, ainsi que l'a déclaré la Sacrée Inquisition (20 nov. 1850 et 8 juin 1859), il ne faut pas leur permettre de prendre part aux cérémonies elles-mêmes et d'y faire les fonctions de ministres. Dès lors en effet qu'ils vivent séparés de l'Eglise

par la profession extérieure de l'hérésie, ils ne doivent pas être traités comme ses enfants fidèles. Il n'est donc pas permis d'admettre un protestant comme chantre dans une église catholique.

Si le curé ne pouvait pas trouver d'autre chantre et espérait par cette concession pouvoir amener peu à peu à se faire catholique celui qu'il admettrait aux fonctions de chantre, et s'il ne devait y avoir dans le pays aucun scandale à le voir les exercer, il devrait consulter son évêque avant de prendre une décision. (Voir une réponse de l'année dernière, p. 985).

Ad III. Nous croyons qu'il n'y a pas un seul diocèse en France qui n'ait obtenu par indult pontifical la permission du gras pour les samedis ordinaires, d'autant plus qu'à raison des relations fréquentes avec les diocèses voisins la pratique de cette abstinence serait presque impossible. Un prêtre éminent que nous avons consulté et qui a beaucoup voyagé en France ne le croit pas non plus.

En conséquence, nous ne pensons pas qu'un voyageur en France qui veut se faire servir du gras dans l'endroit où il se trouve, ou manger à table d'hôte un samedi ordinaire, ait la moindre obligation de s'informer s'il y a permission dans ce diocèse ; car à moins de raisons tout à fait spéciales pour ce lieu-là, lesquelles l'obligeraient alors à s'en informer, il n'y a pas pour lui de probabilité que cette permission n'existe pas, et l'on peut dire qu'il a une certitude morale de son existence.

Q. — Quels peuvent bien être les sentiments de l'Eglise touchant *les règles* établies par elle au sujet de la *durée du noviciat* précédant l'émission des vœux de religion ? Peut-on les éluder ?

Comment l'*Ami* apprécierait-il, théologiquement parlant, la valeur d'une profession religieuse faite dans les conditions suivantes ?

Certaines novices, à peine revêtues de l'habit religieux, sont envoyées dans de petites succursales ou communautés isolées, pour enseigner ou vaquer aux divers offices, et ne rentrent au noviciat que pour prononcer leurs vœux. Est-ce un noviciat selon l'esprit de l'Eglise ?

Dans de telles conditions, *la profession* religieuse peut-elle être valide et licite ? Et peut-elle conférer un brevet de capacité pour l'exercice des principales charges dans la Congrégation ?

R. — Pour les religieuses dont les constitutions ont été approuvées par le Saint-Siège, l'année de noviciat doit être passée tout entière au lieu même du noviciat et occupée à la sanctification personnelle. En voici la preuve :

La novice, dit Mgr Battandier [1], doit passer son temps de noviciat, ou au moins la première année de noviciat, qui est le noviciat canonique, dans la maison du noviciat et uniquement occupée à sa propre sanctification et à sa formation intérieure ; on ne doit pas l'employer à des œuvres extérieures sous prétexte de la dresser aux travaux de l'institut et aux œuvres qui seront son occupation. Si l'institut a établi deux années de noviciat, on pourra permettre dans cette seconde année, soit des études, soit des travaux, mais toujours dans la maison. Cet ensemble de dispositions, dont on verra plus loin les détails, indique bien la pensée de la S. Congrégation de maintenir dans toute sa rigueur l'année de noviciat fixée par le concile de Trente et de se montrer plus condescendante pour la seconde. « Il faut bien établir que, le noviciat durant deux années, on ne peut s'occuper durant la première année canonique d'études littéraires, mais uniquement de sa propre sanctification. » (*Sœurs Marcellines, Milan*, 5 février 1897, ad 13). « *Novitiis per integrum primum annum, qui censeri debet canonicus, prohibentur officia sive apud orphanas, sive extra locum novitiatus.* » (*Sœurs de la Vierge fidèle, Bayeux*, 8 sept. 1896, ad 49). Et quand le noviciat dure seulement une année il doit être uniquement employé à la formation intérieure. « *Tyroncinii tempore, Novitiæ pendere debent et dirigi a sola earum magistra, nec poterunt aliis in officiis, quantumvis illa sint levioris momenti, occupari, sed proprii spiritus culturæ tantummodo solerter incumbant.* » (*Sœurs de Ste-Marthe, Périgueux*, 25 avril 1896, ad 20).

Il y a cependant une exception raisonnable pour les converses qui, bien que novices, sont converses et commencent au noviciat la vie qu'elles continueront toute leur vie, c'est-à-dire s'employer dans les services matériels, pourvu que leur formation spirituelle n'ait pas à en souffrir : « *Novitiæ choristæ in primo novitiatus anno, qui censetur et est canonicus, applicari nequeunt extra novitiatus locum operibus quibuscumque communitatis. Novitiæ vero conversæ intra novitiatus domum applicari possunt operibus domesticis, dummodo tempus eis supersit ad opera pietatis et instructionis novitiarum propriæ.* » (*Sœurs de Ste-Hedwige, Breslau*, 23 août 1897, ad 12).

On comprend facilement la raison de ce dispositif, car de la formation du noviciat dépend toute une vie, et ce qui doit être solidement établi dans une novice, c'est moins son aptitude à exercer les différentes fonctions de l'institut, que sa propre perfection qui la rendra ensuite, sous la conduite des supérieures, un instrument habile et docile à tout ce que lui commandera l'obéissance.

[1] *Guide canonique*, n. 85.

Q. — Quels étaient les pouvoirs spirituels et les privilèges spéciaux que le sacre accordait à nos rois ?

R. — I. Le Pontifical, au titre *De benedictione et coronatione regis*, mentionne un privilège spirituel accordé à tout roi couronné : celui de prendre une partie des ablutions au calice avec lequel a célébré le consécrateur. « Rex, sumpta communione, ex calice de manu metropolitani se purificat... Metropolitanus vero ablutionem sumit. »

II. Une autre prérogative, c'était le pouvoir de *guérir les écrouelles*. On comprend sous ce nom une maladie chronique dans laquelle le système lymphatique est particulièrement affecté ; elle se manifeste par la dégénérescence tuberculeuse des glandes superficielles et spécialement des glandes du cou.

Il est certain que les rois de France ont guéri les écrouelles. Clovis lui-même fut honoré de ce privilège, et le premier guéri fut « le chevalier Lancinet, des avis et de la hache duquel Clovis se servait familièrement. » Le roi le toucha au cou et le guérit [1].

Il en est, il est vrai, qui font remonter ce privilège à saint Marcou (534), et c'est pour cela que

[1] Rouquette, *Sainte Clotilde*, p. 162.

c'était un usage des rois de France de visiter les reliques de saint Marcou à Corbigny, au diocèse de Laon, immédiatement après leur sacre [1].

Quoi qu'il en soit de l'origine de cette prérogative, il est certain qu'elle fut exercée par Philippe Ier et Louis le Gros, au témoignage de Guibert, abbé de Nogent, leur contemporain :

Que dirais-je, écrit-il, du miracle journalier que nous voyons opérer au roi Louis, notre maître ? J'ai vu ceux qui ont les écrouelles à la gorge ou ailleurs venir par troupes pour se faire toucher par lui. Je voulais les empêcher ; mais avec sa bonté naturelle, il leur tendait la main et faisait sur eux le signe de la croix avec beaucoup d'humilité. Son père, Philippe Ier, a fait pendant quelque temps le même miracle ; mais il a perdu ce don, je ne sais par quel accident... Je sais bien que le roi d'Angleterre n'ose rien faire de semblable [2].

Saint Louis a fait souvent usage de ce privilège en faveur des malheureux.

Le curé Thiers et le P. Lebrun, dont la critique est sévère, reconnaissent une foule de faits analogues ; et plusieurs mémoires du temps de Louis XIII attestent qu'en l'an 1639, le roi ayant touché 1.200 malades à Fontainebleau, le plus grand nombre furent guéris.

Louis XIV touchait en une seule séance jusqu'à dix-huit cents scrofuleux. Plus récemment, au lendemain de son sacre, Charles X toucha également cent vingt fois les écrouelles de malades qui lui furent présentés par Alibert et Dupuytren.

Tout d'abord, le roi se contentait de l'attouchement ; saint Louis y ajouta le signe de la croix. La cérémonie avait lieu après le sacre, et chaque année le Vendredi saint après le lavement des pieds. Un ancien historien la décrit en ces termes : « Le Roy, en main nue, en face du malade, estend sa main du front au menton et puis d'une oreille en aultre, disant : « Le Roy te touche, Dieu te « guarit. » Le premier maistre d'hostel ou le maistre d'hostel en jour tient une serviette trempée en vin et eaue pour bailler au Roy pour laver sa main après tant de salles attouchements ; et de là le Roy s'en va disner et d'ordinaire disne mal, dégousté de l'odeur et de la vue de ces playes et grandes puanteurs ; mais la charité chrestienne surmonte tout. »

Quelle est la cause de ce privilège ? *L'Encyclopédie* n'ose pas se prononcer. Pour elle, plusieurs rois de France, Robert, Louis IX, ont eu la réputation de guérir les écrouelles, et c'est tout.

Saint Thomas enseigne, et son sentiment est partagé par plusieurs docteurs, que ces grâces spécialement conférées aux rois de France ne leur ont été attribuées qu'en vertu de cette onction qui leur était faite au jour de leur sacre [3].

---

[1] Jager, *Histoire de l'Eglise catholique en France*, t. II, p. 233.
[2] Guibert, *De Pignor. SS.*, cap. I, p. 331.
[3] Livre II *de Regimine princ.*, chap. XVI. — Cf. *Traité de l'attouchement*, par Pierre Delancre ; et Collin de Plancy, *Légendes sur l'histoire de France.*

Q. — Toute dispense supposant juridiction, comment celui qui a reçu le pouvoir de dispenser peut-il en user à son égard, personne n'ayant juridiction sur lui-même ?

R. — Il faut distinguer entre la juridiction proprement dite ou *sacramentelle*, et la puissance *législative* ou juridiction au sens large.

Dans le sacrement de pénitence, personne n'a de juridiction sur soi-même ; mais il n'en est pas de même dans la juridiction législative, où l'on admet comme un principe incontestable la proposition suivante : « Qui habet facultatem generalem alios dispensandi, potest et seipsum dispensare [1]. »

Q. — Un cimetière de paroisse rurale a été augmenté et la partie ajoutée a été bénite, moins une parcelle pour les défunts qui doivent être privés de la sépulture religieuse.

Le maire s'est opposé à séparer cette parcelle par une petite clôture, et maintenant on ne connaît plus guère l'endroit qui n'a pas été bénit.

L'évêché en a été informé ; mais il n'y a pas lieu de s'inquiéter, semble-t-il dire, pour si minime partie : elle est censée bénite avec le tout.

Et vous, qu'en pensez-vous ?

R. — Le cimetière est en règle. La loi ecclésiastique regarde comme bénits seulement les objets sur lesquels se porte l'intention du prêtre, quand ils sont séparables. Dans un cimetière, par conséquent, les parties que l'officiant veut exclure ne seront pas consacrées, pourvu que la ligne de démarcation soit nette, lors même qu'il n'y aurait ni fossé ni haie pour la marquer. Il s'ensuit donc que la parcelle réservée aux défunts privés de la sépulture ecclésiastique n'a pas été bénite dans le principe, puisqu'on n'a pas voulu la bénir.

Aujourd'hui cette parcelle se trouve consacrée, mais en vertu d'un autre principe. Il est certain, en effet, qu'une partie non bénite adjointe à une partie déjà bénite participe de la consécration primitive, si elle est moindre que la première. Cela se vérifie et pour l'eau bénite, et pour les églises, et pour les cimetières, etc.

Or, la partie de cimetière en litige est de minime importance. De plus, en fait, sinon en paroles, on l'a ajoutée au cimetière, puisque après la disparition des marques destinées à la faire reconnaître, on a inhumé un peu partout. Elle participe donc, à raison de cette destination postérieure, à la bénédiction primitive.

LITURGIE

Q. — Dans votre numéro du 12 juin, je trouve parfaite la réponse que vous donnez page 523, ad IV. Mais l'interprétation que vous faites ensuite du décret qui l'appuie, pag. 527, ad III, me paraît fautive. Vérifiez vous-même.

R. — Tous nos remerciements à notre bienveillant correspondant pour sa courtoise et très juste

---

[1] Costantini, *Institutiones theologicæ moralis*, t. I, p. 118.

observation. La Congrégation, en effet, dans sa réponse relative à la manière de donner la bénédiction du Saint-Sacrement, laisse la liberté de choisir entre deux méthodes ; mais l'alternative ne porte pas, comme nous l'avons dit par distraction, sur l'attitude *à genoux* ou *debout*. Ainsi, on est libre de ne pas recourir aux bons offices du diacre et de prendre soi-même l'ostensoir sur l'autel ; c'est la méthode indiquée par le *Cérémonial des évêques*, liv. II, chap. 33, n. 27. Ou bien l'on peut suivre la méthode romaine, et alors le diacre *debout* donne l'ostensoir au célébrant également *debout*, et après la bénédiction le reçoit des mains du célébrant, *utroque stante*. Mais on n'a pas le choix de donner et de recevoir l'ostensoir ou *à genoux* ou *debout*.

Nos lecteurs voudront bien tenir compte de cette rectification pour avoir le sens exact du décret.

Q. — Quelle devait être la messe paroissiale le dimanche 29 juin, fête de saint Pierre et saint Paul, dans les églises qui ont saint Jean-Baptiste pour patron ? Etait-ce celle des Apôtres, ou celle de la solennité du patron ?

R. — On devait chanter la messe paroissiale de la solennité de saint Jean-Baptiste, comme étant plus digne, avec la seule oraison du dimanche sous une conclusion distincte, et le dernier évangile du dimanche à la fin. Quant à la solennité moins digne de saint Pierre et saint Paul, il fallait la renvoyer au dimanche suivant.

C'est ce qui résulte clairement d'un décret très récent, rendu à la demande du diocèse de Laval. Le Maître des cérémonies de la cathédrale ne sachant pas si la règle de dignité s'appliquait seulement quand *les deux solennités sont également renvoyées* de la semaine au dimanche, comme seraient saint Jean patron et la saint Pierre tombant tous deux *infra hebdomadam*, demanda si la règle donnée pour Québec (S. R. C., 6 mars 1896, n. 3890, ad 3) devait s'appliquer même dans le cas où il ne s'agit que *d'une solennité renvoyée* coïncidant le dimanche suivant *avec une fête occurrente* de 1re classe, qui a elle-même une solennité.

La réponse ne se fit pas attendre, et sur le rapport du secrétaire de la Congrégation, elle fut affirmative. (S. R. C., 20 juin 1899, n. 4040).

Il n'y avait donc pas de doute que le dimanche 29 juin on devait cette année faire la solennité de saint Jean-Baptiste patron, malgré l'occurrence de la fête de saint Pierre et saint Paul, parce que saint Jean l'emporte en dignité.

Q. — L'*Ami* voudrait-il, à propos du *Benedictus*, résumer les règles qu'il faut suivre aux messes chantées soit des vivants soit des morts, et me dire si l'on peut lui substituer ou lui adjoindre d'autres motets ou versets, comme *O sacrum convivium, Pie Jesu Domine, dona eis requiem*, etc. ?

R. — I. Voici d'abord ce qu'il y a de certain.

1° Le *Benedictus* ne peut se chanter avant ou pendant l'élévation. Le Cérémonial des évêques est formel, et le décret du 14 avril 1753 qui paraissait autoriser le chant de quelque antienne en l'honneur du Saint-Sacrement durant la consécration est rapporté [1].

2° Le *Benedictus* doit se chanter après l'élévation du calice et précéder les autres chants liturgiques qu'il est permis d'y ajouter, à condition qu'ils concernent le Saint-Sacrement et n'entravent pas le cours de la messe [2]. On pourra, par exemple, chanter la strophe que l'on voudra du *Verbum supernum*, du *Sacris solemniis*, du *Pange lingua*, ou une antienne comme *Homo quidam, Ego sum panis, O sacrum convivium, Ave verum*, etc., aux messes des vivants. Mais ce sera toujours sans préjudice du chant du *Benedictus*, qui devra précéder et n'être pas omis, à moins de Rubrique contraire.

II. Pour le reste, nous n'avons rien de bien positif ; mais puisqu'on demande notre avis, le voici en toute humilité.

1° Les motets ou strophes précités ne paraissent pas devoir convenir à une messe de morts ; leur caractère particulièrement joyeux s'allierait mal avec les tristesses et le deuil de l'assemblée.

2° Le « *Pie Jesu Domine, dona eis requiem* », tout en appartenant au *Dies iræ*, le « *Jesu Salvator mundi, exaudi preces supplicum* », semblent assez bien convenir, là où c'est l'usage de les chanter ; car ils s'adressent directement à Jésus-Hostie et font appel à sa bonté pour ces âmes qu'il a rachetées de son sang.

Mais il nous semble difficile d'approuver le « *Miseremini mei, saltem vos amici mei*, etc. », et nous en déconseillons l'usage, parce que cette formule n'a rien qui se rapporte à Notre-Seigneur, et regarde seulement les amis du défunt dont on sollicite un souvenir et une prière. Est-ce bien le lieu ?

Quoi qu'il en soit, c'est à l'Eglise seule qu'il appartient de prononcer.

Q. — Peut-on gagner plusieurs fois les *indulgences* attachées aux prières qui se récitent après chaque messe basse ?

R. — Oui, si on les récite chaque fois en union avec le célébrant qui les dit après une messe basse privée. Mais il n'est au pouvoir d'aucun fidèle de gagner cette indulgence autant de fois qu'il lui plaira de répéter seul ces mêmes prières après la même messe basse qu'il vient d'entendre. C'est ce qui résulte de Béringer, consulteur de la Congrégation, disant dans son livre *Les Indulgences :* « Trois cents jours, chaque fois qu'on récite ces prières... *avec le prêtre*. »

Nous avons supprimé le mot « alternativement » du texte de Béringer, parce que le décret du

[1] *Cærem. Episc.*, Lib. II, chap. VIII, n. 70 et 71.
[2] Décret général, 22 mai 1894, n. 3827, ad 3, cité dans l'*Ami*, 1902, p. 343.